
NOTA DE ABERTURA / EDITORIAL

RESUMOS/ABSTRACTS

STEFFEN DIX
EDITORIAL

Da crítica à sociologia da religião: uma viragem e seu impacto sócio-cultural
pp. 9-24

A sociologia da religião é ainda uma disciplina relativamente jovem dentro da realidade académica. Tendo em conta as dificuldades recentes em reagir aos movimentos na paisagem religiosa actual pode parecer que este ramo da sociologia já se encontra numa crise profunda. Uma possibilidade de redefinir o lugar da sociologia da religião encontra-se também na reflexão sobre as origens desta disciplina científica que nasceu dentro do seio da crítica da religião. E esta remonta curiosamente das primeiras perguntas inocentes sobre a origem do mundo fora de uma explicação divina. O artigo presente pretende redesenhar em traços gerais o desenvolvimento da crítica da religião a partir dos filósofos pré-socráticos até os escritos de Feuerbach e chama depois brevemente atenção para Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud cujas críticas da religião tiveram um impacto enorme para a futura sociologia da religião.

The sociology of religion is still a relative newcomer as an academic discipline. Bearing in mind the recent difficulties in reacting to movements within the current religious landscape, it may seem that this branch of sociology is already in deep crisis. One way to redefine the role of sociology of religion can also be found in a reflection on the origins of this scientific discipline which arose in the heart of religious criticism. Curiously, this criticism dates back to the first innocent questions about the origin of the world, independently of a divine explanation.

The present paper aims to redesign, in general terms, the development of criticism of sociology of religion from pre-Socratic philosophers up to the work of Feuerbach, passing briefly through Karl Marx, Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud, whose critiques had an enormous impact on the future sociology of religion.

Palavras-chave: Sociologia da Religião; Crítica da Religião; Ciência das Religiões

Nota de Abertura

Continuando as tarefas estruturantes do projecto lançadas nos volumes anteriores, temos o prazer de apresentar mais um volume da *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Volume duplo, como tem sido a norma nos últimos anos, este corresponde ao ano de 2006. O formato interno mantém-se dentro dos moldes assentes nas últimas edições, com um dossier temático, uma secção de artigos, e a final parte referente a leituras.

Olhemos para os seus conteúdos:

Neste volume, e cimentando a ideia de Lusofonia em que se centra a revista, apresentamos um *dossier temático* sobre o **Protestantismo no Espaço Lusófono**, onde editamos dois importantes instrumentos para trabalho na área: uma cronologia e uma bibliografia, ambas da responsabilidade de um membro da equipa, o **Paulo Branco**. Esse *dossier* reúne ainda dois textos de **Rui Oliveira** sobre temas importantes para a compreensão do nascimento do movimento protestante em Portugal.

Ainda no campo temático, mas agora como *Fontes & Documentos*, integramos um texto de apresentação de uma importante edição que acompanha este volume: a publicação, em fac-símile, em suporte CD, dos 5 volumes das actas das **Semanas de Teologia**, organizadas por **Fernando dos Santos Neves**, que tiveram lugar nos anos 60 do século passado. O CD é parte integrante deste volume da revista e funciona em ambiente *web*.

Na parte dedicada aos *Artigos* sem tema predefinido, realçamos o esforço para manter uma significativa oferta temática. Assim, apresentamos colaboração tão variadas como as de **Simão Daniel Silva**, **Norman Simms**, **Paulo Carreira**, **José Carlos Calazans**, **Fábio Lanza** e **Manuel Jorge Gomes**, para além de **José Eduardo Franco**, **Maria João Coutinho** e **Sílvia Ferreira** com um texto de apresentação do *Dicionário das Ordens e Congregações em Portugal*.

A *Estante* apresenta, neste volume, dois importantes textos, relativos a dissertações de doutoramento. Um da autoria de **José Eduardo Franco**, outro de **Herculano Alves**.

* * *

Fortalecendo a componente lusófona, quer no que diz respeito aos temas, quer nas colaborações, este volume apresenta uma equipa de Direcção algo reformulada em relação aos últimos volumes. É de realçar a entrada no grupo central de trabalho, no *Conselho de Redacção*, de **Eulálio Figueira**, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Tendo mostrado uma importante dinâmica nos últimos anos, **Steffen Dix**, investigador do ICS (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa), **José Carlos Calazans** e **José Eduardo Franco** aceitaram também participar mais activamente e profundamente neste projecto, integrando também eles o *Conselho de Redacção*.

No que respeita à equipa central de *Coordenação Editorial*, destacamos a feliz entrada de **Maria Julieta Mendes Dias**.

Paulo Mendes Pinto

Da crítica à sociologia da religião

uma viragem e seu impacto sócio-cultural*

*As mudanças estruturais,
pelo menos
nas sociedades ocidentais,
ou seja,
no macrocosmo religioso,
decretam ou orientam
cada vez mais
o novo papel
da sociologia da religião.
A pergunta essencial
consiste em saber
como estas mudanças
influenciam concretamente
as diferentes formas
organizadas da religião.*

I am convinced that religion is not a passing phase in the evolution of mankind but a universal aspect of the conditio humana. Appearing under different socio-structural conditions in various historical forms, it remains a constituent element of human life, bonding the individual human being, most particularly its experience of transcendence, to a collective view of the good life. In my view, the processes by which an organism is transformed into a historical being with a personal identity of its own deserve to be considered as being essentially religious.

THOMAS LUCKMANN, 2003

1. A religião **enquanto questão (sociológica)**

Sobre o fenómeno da *religião* discute-se muito, pelo menos ciclicamente, e a discussão é sempre acompanhada pela questão: Como é que a religião pode influenciar a vida de um indivíduo ou, especialmente, a vida de uma sociedade em geral? Existem várias convicções que negam uma influência qualquer, e isso particularmente nas sociedades modernas ou secularizadas, e há outras opiniões que chamam a atenção para o “retorno da religião” ao qual está estreitamente ligado um enorme impacto social. A discussão mais fiável sobre o assunto encontra-se normalmente na sociologia da religião que é, pelo menos na história humana, uma ciência relativamente recente.

*Gostaria de dedicar este artigo ao Prof. Doutor Burkhard Gladigow (Universidade de Tubinga) que sempre acompanhou, com muita paciência e apoio, o meu percurso académico desde o início até hoje.

Steffen Dix
Instituto de Ciências Sociais

Por outro lado, uma análise científica da religião desperta logo no princípio uma série de problemas que começam em geral com o enigma das definições de religião. A diferenciação mais simples encontra-se nas definições *substanciais*, que tentam explicar a religião através de experiências do *Outro*, do sagrado ou de um sentimento do universo,¹ e nas definições *funcionais*, que são mais comuns dentro da sociologia da religião e comentam a religião através da sua funcionalidade dentro de uma sociedade. Para além disso, existem definições onde se misturam a explicação substancial e funcional, e a variedade destas definições já podia ser, apenas por si, objecto de uma pesquisa sociológica. Considerando a pluralidade das tentativas em definir o fenómeno religião (que existem, aliás, quase só dentro da cultura ocidental), um sociólogo devia também questionar-se sobre as condições em que elas nascem, e quais são os seus conceitos da religião. Ou seja, o significado do mesmo conceito sofre em geral variações extremas sob diferentes contextos ou perspectivas culturais. Da mesma maneira, a limitação da diversidade ou até estranheza das concepções religiosas e crenças encontra-se apenas na limitação do próprio espírito humano (Hamilton, 1995: vii), e este é em si, pelo menos virtualmente, ilimitado. Mas o nosso dilema é outro: hoje em dia já não é necessário definir a religião, mas sim encontrá-la (Geertz, 1971: viii).

Não obstante na vida quotidiana quase ninguém ter uma resposta concreta para a pergunta o que é uma religião, podemos identificar sem grandes problemas práticas religiosas que estão, em geral, sempre ligadas a alguns interesses. Acreditamos numa coisa e rejeitamos outra, temos confiança aqui e dúvida ali, tudo depende da própria orientação religiosa. Isso poderia ser denominado identicamente como o saber quotidiano (*Alltagswissen*) sobre a religião que quase cada ser humano possui, mas que tem de ser claramente separado de uma interpretação científica da religião ou dos fenómenos religiosos (Knoblauch, 1999: 13). Para investigar este saber quotidiano, o investigador não o pode partilhar, sendo este não mais do que um objecto de pesquisa sem interesses próprios.² O resultado de uma pesquisa científica tem de estar assim livre das valorizações ou de qualquer doutrina subentendida (Schelsky, 1959). Para a sociologia da religião, a fé não pode significar um conhecimento que foi transmitido por um ser divino ou uma igreja. Assim, não pode haver dentro desta área científica nenhuma discussão sobre uma verdade metafísica de uma crença ou de uma religião, ou sobre as “vantagens” ou “desvantagens” de uma religião.

Esta observação introdutória pode parecer à primeira vista óbvia ou mesmo banal, mas não foi evidente pelo menos até ao final do século XIX. O desenvolvimento da sociologia da religião, enquanto ciência independente, é o resultado de um processo social, caracterizado geralmente (e muitas vezes sem uma reflexão profunda) pela palavra *secularização*. Sem discutir as numerosas interpretações e significados deste con-

¹ As definições mais influentes deste género substancial encontram-se por exemplo em Friedrich Schleiermacher (1995 [1799]), Nathan Söderblom (1913) ou nomeadamente em Rudolf Otto (2004 [1917]).

² A determinação do lugar para uma apresentação científica da religião é uma das grandes problemáticas dentro da *Ciência da Religião* em geral. Sob a condição da objectividade, um “cientista” tem de determinar a sua própria posição, ou seja se estuda a religião de “dentro” ou de “fora”. E esta pesquisa não pode ter “interesses” ou “intenções secundárias”. O problema do lugar independente do investigador, pelo menos no exemplo de um sociólogo da religião, foi explicado de uma forma muito plástica por Malcom B. Hamilton: “Christian sociologists could present sociological analyses of Buddhism and Buddhists of Christianity, each unacceptable to the other. Clearly, those who would question the sociology of religion as a viable field of enquiry cannot be selective about which religious systems can be placed outside its scope.” (Hamilton, 1995: 3).

ceito,³ podemos observar um paralelo entre o decorrer da história do espírito e os desenvolvimentos sociais através dos quais se nota, de facto, uma crescente separação entre a geral conduta de vida e as orientações religiosas. Este processo significa, por outro lado, um aumento da emancipação e do desenvolvimento do discurso científico e sociológico sobre os conceitos da religião. Assim, os conceitos de uma *ciência da religião* (Müller, 1873) e de uma *sociologia da religião* (Simmel, 1906) apareceram, pelo menos como programa, apenas na viragem do século XIX para o século XX e na paisagem académica,⁴ não obstante o seu conteúdo ainda não estar definitivamente fixado. A situação pode até parecer absurda, pois apenas as tendências secularizadas eram capazes de permitir o desenvolvimento da sociologia da religião, como provocaram ao mesmo tempo uma extenuação ou quase um desaparecimento do objecto da pesquisa científica.

Uma das influências mais expressivas para uma análise científica ou sociológica da religião teve-a, sem dúvida, a crítica da religião. A crítica da religião não é apenas o berço para esta análise científica, pois o entendimento da variedade dentro desta análise só se torna possível através de um panorama histórico das tentativas em criticar a religião.

O intuito do presente artigo consiste num breve decorrer na história da crítica da religião para depois apresentar a viragem da crítica para a sociologia da religião que se deu principalmente em três autores com um enorme impacto para a sociologia da religião. Trata-se aqui de Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. A exploração histórica desta viragem não influenciará de maneira nenhuma as pesquisas empíricas no campo contemporâneo das crenças, mas pode ser um contributo para ter um acesso mais lúcido e claro da realidade circunstante. Como todas as outras disciplinas sociológicas, também a sociologia da religião não terá nenhum futuro se não conhecer as problemáticas do presente e os acontecimentos do passado.

2. O nascimento da sociologia da religião no seio da crítica da religião

a) As diferentes formas da crítica da religião (A religião como objecto ou sujeito da crítica?)

A história da crítica da religião não é apenas extensa e complexa, a crítica da religião pode ter também vários significados em torno da relação entre a crítica e a religião. Uma das críticas mais antigas encontra-se já em Moisés condenando a dança à volta da vitela dourada, erguida pelo seu irmão Aaron (2. Moisés 32,1-4). Uma outra pode ser lida no Evangelho segundo João quando Jesus expulsou os comerciantes do templo (Evangelho segundo João, cap. 2, 13-17). Mais recentemente, a fixação das famosas 95 teses à porta da igreja de Wittenberg por Lutero, no dia 31 de Outubro de 1517, despertou um enorme impacto social. Estes exemplos, onde a religião é ao mesmo tempo o

³ Uma diferenciação muito útil, especialmente no contexto da religião, encontra-se em Shiner (1967) ou em Dobbelaere (1981).

⁴ Sobre o nascimento da *ciência da religião* como disciplina científica vide por exemplo Gladigow (1996) ou Kippenberg (1997).

sujeito e o objecto da crítica, e aos quais também é possível acrescentar nomes como Calvino, Zwingli ou Hans Küng (sendo no nosso caso especialmente relevantes para o cristianismo), podíamos intitulá-los de crítica *intra*-religiosa.⁵ Poder-se-ia também designar por *inter*-religiosa uma outra crítica da religião, conhecida dentro da cultura ocidental desde muito cedo. Assim, os filósofos neo-platónicos Celso (II século) e Porfírio (233-304) criticaram o cristianismo já antes deste se tornar uma religião oficial no Império Romano no ano de 315. Por estes filósofos, a fé cristã foi declarada uma crença errónea que se adapta somente às pessoas ignorantes.⁶ O imperador romano Julião Apóstata até tentou, nos poucos meses do seu governo, estabelecer politicamente uma igreja pagã, na qual o imperador tem a função de um *pontifex maximus*, e idealmente com filósofos neoplatónicos como *high priests* regionais.⁷ Em algumas partes do Médio Oriente ou da Ásia, surge um fogo recente das críticas *inter*-religiosas, em vários casos infelizmente acompanhado por uma violência física. Finalmente, temos a forma clássica de uma crítica da religião onde a religião em geral é criticada através da razão humana e na qual o crítico estabelece a sua posição fora da própria religião.⁸ A sua perspectiva é como se Deus não existisse – *etsi Deus non daretur* (Koblauch, 1999: 21). É exactamente neste ponto que se encontram as raízes da moderna sociologia da religião, enquanto os conteúdos da religião são objecto de uma análise racional e crítica. Podíamos chamar *exterior* a esta forma da crítica, e nela encontramos já muito cedo vestígios que conduzem a um enorme impacto no estudo sociológico da religião. Neste sentido, a sociologia da religião não é simplesmente um produto das ciências sociais modernas, mas sim um produto histórico que tem a sua origem já nas primeiras reflexões racionais e críticas sobre o fenómeno da religião. E estas começam indirectamente já com a pergunta racional sobre uma *prima causa*, ou seja a *arché* compreendida como elemento primordial pelo qual tudo vem a ser e está presente em todos os momentos da existência.

b) A crítica da religião dentro da filosofia grega

Tendo em conta que o princípio do mundo já foi explicado, e explicitamente de uma forma divina,⁹ na obra de Hesíodo, que viveu e morreu em Ascra no século

⁵ Uma sub-forma desta crítica deixa-se designar por crítica religiosa da cultura. Aqui a religião critica alguns fenómenos culturais dentro de uma sociedade que não podem ser considerados como religiosos.

⁶ Curiosamente foi a partir da reacção a esta crítica que o cristianismo começou por estabelecer a sua estrutura intelectual e as principais doutrinas da teologia cristã. O exemplo mais famoso é a resposta *Contra Celsum* onde um dos primeiros Padres da Igreja, Orígenes, já fundou algumas bases da sua doutrina sobre a trindade cristã.

⁷ Este imperador esteve no topo do Império Romano apenas durante alguns meses nos anos 361 até 363 mas foi visto em geral com uma certa simpatia, pelo menos dentro da literatura. Por exemplo Friedrich Schiller planeou um drama com o título *Julião Apóstata*, e, no espólio de Fernando Pessoa encontram-se vários poemas onde este se sente como uma reencarnação do imperador, ou, finalmente, o romance histórico *Julian* de Gore Vidal que se tornou em 1964 quase um *best-seller* nos Estados Unidos. Para mais informações sobre a reformação pagã de Julião Apóstata vide especialmente: Polymnia Athanassiadi, *Julian. An Intellectual Biography*, London: 1992. Ou em geral sobre o conflito entre pagãos e cristãos na antiguidade tardia vide o excelente ensaio de Eric R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: 1965.

⁸ Uma sub-forma desta crítica pode ser uma crítica que apenas ataca fenómenos religiosos singulares e a qual podíamos designar por crítica da religião cultural.

⁹ Esta forma divina explica-se através do facto de que na época antiga o poeta era considerado como um simples veículo inspirado pelas musas. Assim, a *Teogonia* começa com as palavras seguintes: “Foram elas que, certo dia, ensinaram a Hesíodo um belo canto, quando este guardava as suas ovelhas ao pé do Hélicon divino.” Hésiode, *Théogonie*, 22-24, Paris: 1972, p. 31.

VIII a.C., a pergunta racional sobre a origem do mundo já é uma crítica indirecta de um saber sagrado. O conteúdo do sublime canto da *Teogonia*, ensinado pelas musas divinas, não é apenas uma genealogia sistemática das deidades, a genealogia de Hesíodo é sustentada por uma certa causalidade e através dela a origem dos deuses torna-se também a origem ou a constituição do universo. Ou seja, a *Teogonia* é ao mesmo tempo uma cosmogonia onde “Eros” é encarado como criador de toda a vida. Visto que a *Teogonia* foi apreciada enquanto texto sagrado dentro da antiguidade e as personagens foram encaradas como aspectos básicos da natureza e do homem, a cantiga de Hesíodo exprime as ideias religiosas dos primeiros gregos sobre a constituição do universo. Neste sentido, as perguntas racionais dos filósofos pré-socráticos, e sobretudo da filosofia naturalista jónica, sobre a origem do cosmo podem ser vistas já como uma primeira crítica da religião. Assim, o caos como matéria primordial em Hesíodo deixa de ter relevância como explicação da origem do mundo e torna-se, por exemplo, água em Tales (cerca 630-560 a.C.), ou em geral uma coisa que Anaximandro (cerca 610-547 a.C.) chamou o *a-peiron*, que é algo imortal e infinito, tanto no aspecto quantitativo como qualitativo. Esta procura racional para uma *arché* é uma primeira crítica da religião, mesmo na sua forma involuntária. A primeira crítica da religião explícita está patente curiosamente num filósofo que pode ser considerado como um dos mais importantes precursores do *Iluminismo Grego* e que escreveu os seus versos em contraposição aos filósofos jónicos.¹⁰ Xenófanes de Cólofon (570-478 a.C.) desenvolveu uma concepção filosófica que já revela uma certa tendência para uma sociologia da religião e se destaca pelo julgamento do antropomorfismo da religião grega, afirmando na sua obra fragmentária *Sobre a Natureza* que se os cavalos tivessem deuses, estes teriam a imagem de cavalos. O problema “sociológico” consiste na atribuição das características ou aspectos humanos aos deuses. Por outras palavras, se um ser humano tende a assemelhar-se aos seres divinos e lê para este efeito atenciosamente as duas epopeias de Homero, este ser humano entrará como leitor atento inevitavelmente em conflito com os conceitos éticos no mundo humano enquanto repara que os deuses homéricos praticam, e muitas vezes sem remorsos, adultério, roubos, assaltos, incesto ou raptos. Tendo em conta o impacto social que o mundo divino ou os mitos tiveram sobre a vida quotidiana de uma cidade-estado grega (entre muitos outros: Burkert, 1985; Harrison, 1927, 1991), uma vida eticamente estável não se deixa erigir sob a base da epopeia de Homero.¹¹ Devido a este cepticismo, Xenófanes desenvolveu uma concepção através da qual cada coisa na vida humana está relacionada com o próprio conceito da verdade. O nítido aspecto monoteísta desta crítica já é um primeiro índice para o princípio do declínio dos deuses. Trata-se de um processo que começou em geral com as primeiras perguntas sobre a *arché*, que se tornou cada vez mais visível durante a anti-

¹⁰ As melhores colecções dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos encontram-se em Diels e Kranz (1985) ou em Freeman (1983).

¹¹ Pode ser assim compreendida a famosa crítica que Platão lançou contra os poetas, e especialmente contra Hesíodo e Homero. Com referência à sua concepção da *mimesis*, Platão já denunciou os perigos sociais que se escondem na *Teogonia*, na *Iliada* ou na *Odisseia*: “Nem [deve dizer-se a um jovem] que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem – pois nada disso é verdade – se queremos que os futuros guardiões da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não se lhes deve contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus.” Os poetas são acusados de estar muitas vezes longe de uma verdade ética representando apenas imagens sombrias e violentas dos deuses, alheios à virtude humana. Vide Platão, *A República*, II-378c, Lisboa: 2001, p. 89.

guidade clássica¹² e que acabou na antiguidade tardia com a vitória final do cristianismo. Neste sentido, uma das mais importantes facetas da filosofia grega era uma directa ou indirecta crítica da religião que acabou finalmente no ano de 391 sob o imperador romano Teodósio com uma transição religiosa¹³ que teve enormes e significantes consequências sociais para a história do mundo ocidental.¹⁴ De uma certa maneira, podemos afirmar que a situação mental do mundo ocidental entre os séculos II e IV era em grande parte um produto do *Iluminismo Grego* e do seu pensamento crítico perante a religião. E, não foi por acaso que essa época mostrou sincronicamente uma enorme pluralidade religiosa e uma colossal angústia em relação às “últimas questões existenciais” (Doods, 1965; Cumont, 1906).

c) A crítica da religião dentro da filosofia moderna (e a secularização)

A moderna crítica da religião começou principalmente com a necessidade de explicar o fenómeno religião independentemente da teologia cristã. A primeira grande tentativa em falar sobre a religião fora da teologia cristã encontra-se na obra *Natural History of Religion* (1757) de David Hume. Logo no princípio do seu texto, Hume estabelece uma diferenciação entre duas perguntas, sendo esta uma das mais influentes viragens na discussão sobre o fenómeno religião. Em primeiro, encontramos aqui a pergunta sobre a fundação da religião dentro da razão (*foundation in reason*), e, em segundo, a pergunta sobre a origem da religião dentro da natureza humana (*origin in human nature*). Na resposta à segunda pergunta, que se tornou o tema principal do texto, Hume reagiu contra todas as formas do deísmo que defende um conhecimento de Deus através da ordem e da harmonia do universo. Pelo contrário, Hume argumentou que os primeiros conceitos religiosos nasceram dentro das preocupações e medos perante a vida quotidiana. Na sua pesquisa sobre as fontes antropológicas e psicológicas da religião mostra-se cada vez mais que a religião está baseada numa certa fraqueza irracional e na tendência do homem em acreditar em poderes inteligentes e sobrenaturais.¹⁵

Esta tentativa em explicar a religião através dos seus fundamentos dentro da “natureza humana” teve mais tarde uma influência enorme para Immanuel Kant e provocou obviamente um conflito com a igreja que entendeu a religião como uma “revelação divina”. A partir de David Hume, Kant exigiu que nos processos do conhecimento, o espírito tenha o papel mais importante e submeteu também assim a religião a uma análise crítica das capacidades da razão e do conhecimento. Neste sentido, não pode haver, racionalmente, provas de que Deus existe. Por outro lado, a moral não é possível sem a liberdade, a imortalidade e sem Deus. A religião tem assim o seu fundamento

¹³ Foi também Platão que declarou a fé nos deuses como obrigatória para cada cidadão. Esta fé foi fixada nas *Leis* platónicas e uma violação destas *Leis* era punida com a pena máxima.

¹⁴ Durante o Império Romano, a religião cristã foi declarada no ano de 391 como religião de estado embora a aceitação oficial do cristianismo já tivesse começado no ano de 313 com o édito da tolerância sob o imperador Constantino.

¹⁵ Segundo Friedrich Nietzsche, o estabelecimento do cristianismo, que começou para o filósofo alemão com a famosa “revolta dos escravos no seio da moral”, como religião oficial do Império Romano significa sociologicamente a viragem mais importante dentro do mundo ocidental. Na sua obra *Zur Genealogie der Moral*, esta questão é bem visível.

¹⁶ Para além disso, David Hume desenvolve a teoria de que existe uma oscilação entre politeísmo e monoteísmo, comparando este movimento ao da “maré” ou “pêndulo”, dependente da distância entre o espírito humano e os seres sobrenaturais, ou da relação entre os dois.

na possibilidade da acção livre e na moral do ser humano.¹⁶ Depois da publicação do texto *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* de 1794, o rei da Prússia Frederico Guilherme II proibiu Kant de escrever mais sobre o assunto da religião. A influência de Kant para a sociologia da religião ocorreu especialmente através do Neo-Kantianismo (a partir de 1870), no âmbito da escola de Marburg, e em particular através dos filósofos Paul Natrop e Hermann Cohen que defenderam a opinião a partir da qual a religião é um derivado directo da consciência moral. Para ambos, moral e religião têm uma natureza social. Trata-se de um argumento que está estreitamente ligado à “religião da humanidade” de Auguste Comte, e antecipa fortemente a teoria sociológica de Georg Simmel e a concepção de Durkheim sobre a semelhança entre Deus e a sociedade.

Contudo, o conflito entre a igreja e a observação racional da religião já se tinha extremamente multiplicado alguns anos antes de Kant, especialmente no *Iluminismo Francês* que encarou a religião, pelo menos na sua forma eclesiástica, como um meio com a capacidade de narcotizar as massas oprimidas perante uma política injusta e cobarde. A religião era considerada, nomeadamente a partir do enciclopedista Paul-Henri Thiry d’Holbach (1821 [1770]), como um estado dentro do desenvolvimento humano que tem de ser ultrapassado.¹⁷ Uma outra forma da crítica da religião encontra-se em Voltaire. Depois de uma longa estadia, entre 1726 e 1728, na Inglaterra, nesta altura marcada por uma tolerância exemplar, Voltaire condenou o absolutismo francês que encontrou a sua base especialmente na igreja católica. Em comparação com a avançada liberdade religiosa que Voltaire chegou a conhecer na terra de Isaac Newton e John Locke, o filósofo francês estigmatizou, especialmente depois da mediática condenação da morte do comerciante Jean Calas, o fanatismo religioso que reinou no seu próprio país (Voltaire, 1763). Porém, a crítica da religião no *Iluminismo Francês* não devia ser confundida com um certo ódio à religião. Pelo contrário, os pensadores desta altura já descobriam o papel estabilizante que a religião pode ter dentro da sociedade. Neste sentido, um dos grandes objectivos da luta anti-religiosa dos iluministas franceses não foi menos do que a destruição do princípio monárquico.

Uma demonstração desta atitude sociológica pode ser encontrada numa famosa frase que se pensa ser também de Voltaire: “*si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer*”. Mas nesta sentença proverbial já se esconde curiosamente uma opinião defendida por alguns autores conservadores e anti-revolucionários que tiveram um papel decisivo no desenvolvimento da investigação sociológica da religião enquanto sublinharam que as sociedades são representações do divino. Sobretudo Joseph Marie de Maistre (1754-1821) e Louis Vicomte de Bonald (1754-1840) anotaram a função insubstituível da religião no estabelecimento de uma ordem social, e uma “monarquia cristã” significa para os dois a condição mais perfeita de uma sociedade, estando mais perto de uma imagem de Deus. (Tyrell, 1995: 79-127; Langendorf, 1999: 79-92). Especialmente para

¹⁶ Por outro lado, Kant é também considerado o filósofo através do qual o *Iluminismo* atingiu o seu ponto mais alto (Kant como o “Vollender” do *Iluminismo*) quando sublinha, sob o famoso lema horaciano “*Sapere aude*”, uma liberdade absoluta em questões religiosas. Vide neste sentido o seu célebre texto *O que significa Iluminismo?* (*Was ist Aufklärung?* 1784).

¹⁷ D’Holbach sublinhou sempre a causalidade dentro da natureza e negou, por isso, todas as ideias de um super-natural, e provocou assim com a sua obra-prima *Système de la nature* uma enorme polémica na sua época. Esta obra foi designada com o “códex do ateísmo” e teve uma grande influência para a crítica da religião do século XIX. Por seu lado, Voltaire criticou a radicalidade do texto, ao contrário de Feuerbach, Marx ou Freud que recorreram muitas vezes ao livro como fonte para os próprios pensamentos filosóficos, sociológicos ou psicológicos.

de Bonald não existia nada fora da sociedade onde Deus representa o *alfa* e a família o *ômega*. Sob estas condições, de Bonald já foi várias vezes considerado como fundador da sociologia (Spaemann, 1998) que teve, igualmente como de Maistre, pelo menos uma influência enorme para figuras absolutamente diferentes como Charles Maurras e Auguste Comte. Não obstante poder-se considerar estes pensamentos claramente sociológicos, foi apenas em 1838 que Auguste Comte pronunciou pela primeira vez a palavra *sociologia* (como substituto do conceito *physique sociale*) na sua tentativa em perceber o carácter e os processos de todos os desenvolvimentos sociais. A teoria social da “*marche progressive de l'esprit humain*” consiste principalmente na famosa lei de três estados “*l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif*” que Comte desenvolveu logo na primeira secção (2002 [1830]: 25-26) da sua obra-prima *Cours de philosophie positive* (1830-1842). Embora o adjetivo teológico aqui não aponte automaticamente para um sentido religioso, pode-se dizer que nesta qualificação se esconde já uma crítica, tendo em conta que o terceiro estado, como foi entendido por Comte, significa uma explicação racional e científica dos fenómenos humanos e sociais através de “dados positivos”. Esta forma de enquadrar o mundo revela sem dúvida uma tendência crítica, porém, olhando imparcialmente para esta mundividência, não se pode dizer que se trate, sob o ponto de vista científico, de uma sociologia enquanto esta deve ser hierarquizada à semelhança da igreja católica.¹⁸

A crítica da religião *par excellence* saiu da pena de Ludwig Feuerbach (1804-1874) que é hoje em dia considerado como o mentor espiritual do “ateísmo moderno” o qual se exprime na sua famosa obra *Das Wesen des Christentums*. Feuerbach foi aluno de Hegel e usou o seu argumento do antropomorfismo, sublinhando, porém, uma grande diferença. Para este filósofo, a pergunta mais importante é saber como nasceu a religião. Para responder a esta pergunta, Feuerbach desenvolveu o método “genético-crítico”. A diferença fundamental entre o homem e o animal consiste no facto de que o animal está regulado instintivamente, enquanto o homem tem consciência e pode assim reflectir sobre si próprio. Mas a consciência ultrapassa as fronteiras do *eu* e tende também a compreender o mundo, dirigindo-se assim para o infinito. Aqui se funda a religião, contudo, o problema consiste no facto do homem separar o infinito de si próprio. Visto assim, a religião nasce num processo de projecção. Uma experiência humana é considerada como existindo fora do homem. Ao contrário da criação bíblica, é o homem que cria Deus a partir da sua própria imagem: “*Homo homini Deus est*”. A religião é para Feuerbach a relação do homem com o seu próprio ser. (1969a [1841]) Feuerbach acreditou assim que o único progresso humano consiste na negação desta projecção. Finalmente temos de questionar o que possibilitou esta projecção. O homem compreende-se como produto da natureza e depende igualmente dela. Esta dependência desperta no homem o desejo de ser livre, independente e eterno. Só uma presença divina pode garantir esta liberdade, independência e eternidade. Assim, Feuerbach encontra no desejo a origem da religião: Onde há desejos nascem deuses, como foi repetido várias vezes na sua obra *Theogonie* (1969b [1857]). Feuerbach chamou a primeira vez a atenção para a religião como uma forma de compensação. Esta hipótese da compensação expressa-se mais tarde na sociologia de Marx e na psicanálise de Freud. Hoje em dia, os vestígios desta hipótese da compensação encontram-se especialmente nas expli-

¹⁸ Neste sentido, o positivismo provocou logo no princípio uma polémica forte e foi considerado várias vezes como um substituto da religião ou como um catolicismo ateu.

cações funcionais da religião (Kontigenzbewältigung). O texto de Feuerbach sobre o cristianismo teve efeitos enormes e foi intensivamente citado pelos seus contemporâneos assim como pelas gerações seguintes. Apenas três anos depois da famosa bíblia do ateísmo de Feuerbach, Karl Marx escreveu em 1844 que a crítica da religião acabou, pelo menos na Alemanha, como foi anunciado na parte introdutória do texto *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. E quando declara, logo a seguir, que chegou a altura de ver o homem como homem, isto é o mundo do homem, Marx já abre as primeiras portas para uma análise social do fenómeno da religião.

3. A viragem da crítica para a sociologia da religião

Não obstante nunca terem sido autores própria e puramente sociológicos, a viragem da crítica para a sociologia da religião deu-se em três autores, pelo menos enquanto se considera a enorme influência que se pode observar nas obras por exemplo de Georg Simmel ou Max Weber.¹⁹ Trata-se aqui especialmente de Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud que não são apenas os pensadores mais controversos no mundo moderno, mas também tiveram um impacto enorme para o desenvolvimento intelectual no século XX em geral, e para a sociologia em particular.

Karl Marx, descendente de uma importante família de rabinos, já não considerava a religião como um produto da consciência, ideia defendida por Feuerbach. Para Marx, a religião é um produto do homem que vive numa sociedade e que produz a sua própria história. A partir das suas capacidades físicas, os homens produzem e determinam a sua vida material. A produção material comum faz surgir relações políticas e sociais que estabelecem a base de uma sociedade. Assim, como nestas relações surge uma diferenciação do trabalho, nascem sincronicamente condições diferentes em termos das classes sociais e das posses dos bens. Este processo encontra o seu ponto culminante na sociedade civil, onde o alheamento (*Entfremdung*) do processo da produção está mais desenvolvido. O homem já não reconhece que está a produzir o mundo. A religião faz parte de uma “superestrutura” (*Überbau*) e tem o papel de uma ideologia que legitima as condições sociais. Desta forma, a religião é para Marx uma expressão das condições sociais e económicas de uma sociedade, e a “superestrutura”, que inclui ao lado da religião também a arte ou a filosofia, reflecte a “base” de uma sociedade, ou melhor a relação entre produtores (camponeses, trabalhadores, ou em geral o proletariado) e os possuidores dos meios da produção (fabricantes, nobreza etc.). Por outro lado, a “superestrutura” e a “base” não são formações eternamente estáveis. Quando há uma mudança na “base” também há uma mudança na “superestrutura” e vice-versa. Assim, existe para Marx uma estreita ligação entre o aparecimento do cristianismo protestante e o aumento da classe burguesa ou média especialmente nos séculos XVIII e XIX.²⁰ Na passagem para uma sociedade industrial torna-se necessária uma nova “superestrutura”, dificultada pela continuação da religião cristã. A continua-

¹⁹No caso da sociologia de Émile Durkheim não podemos dizer que foi directamente influenciada pela recente crítica da religião. A influência para Durkheim chegou mais da etnologia ou antropologia anglo-saxónicas, e os autores anteriores foram por exemplo E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871), J. G. Frazer (*The Golden Bough*, 1890), e sobretudo W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889) que sublinhou repetidas vezes o papel central da religião dentro da vida de uma sociedade.

²⁰Especialmente com esta observação, o pensamento de Marx revela-se mais uma vez de uma grande influência para a sociologia de Max Weber. Uma análise semelhante encontra-se na obra de Antero de Quental que chamou em 1871 (ou seja, mais do que trinta anos antes de Weber), na sua famosa “conferên-

ção da religião cristã tem assim duas funções. Em primeiro, a religião legitima a posse dos meios produtivos nas mãos de uma pequena classe dos possuidores, e por outro lado impede ao trabalhador o reconhecimento de que ele próprio está a produzir a riqueza numa sociedade capitalista, consolando-o ao mesmo tempo da impossibilidade em participar nesta riqueza, ou em geral das injustiças nesta sociedade. Daqui surge a concepção marxiana da religião, enquanto ideologia, como um “conhecimento errado do mundo”,²¹ ou seja a famosa frase: “A religião é o suspiro da criatura oprimida (...) é o ópio do povo.” (Marx, 1976 [1844]: 378). Marx acrescenta nesta teoria um outro “sistema de fé” onde os interesses dos trabalhadores são respeitados e onde ele próprio já não está alheado da sua própria produção. Não obstante este sistema ter falido, encontramos no modelo teórico de Marx um importante momento sociológico: As ideias religiosas dependem fortemente de alguns grupos sociais e têm uma relação estreita com os interesses destes grupos. Os conceitos religiosos (e também filosóficos, estéticos ou os do direito) têm de ser estudados sempre a partir da sua relação com a história da economia e a troca dos produtos.

Uma outra influência enorme para a jovem disciplina da sociologia no princípio do século XX encontra-se nos textos de Friedrich Nietzsche. À primeira vista, pode parecer que não há outra concepção mais anti-sociológica do que a natureza extremamente individualista e elitista do *Übermensch* deste filósofo alemão, escrevendo com palavras claras que a sociologia é ao mesmo tempo *sintoma* e *parte* da modernidade. Investigando apenas os fenómenos do declínio, a sociologia foi considerada por Nietzsche como uma ciência da “*décadence*” (Nietzsche, 1988b [1889]: 138). Mas mesmo assim, a sua famosa psicologia do *ressentiment* pode ser quase encarada como uma antecipação subtil da sociologia da religião pelo menos em Weber e Simmel. Esta psicologia do ressentimento, presente quase na sua obra inteira,²² foi apresentada e desenvolvida especialmente no seu texto sobre a *Genealogia da Moral* (1887). Nessa mesma época, Nietzsche ocupou-se sobretudo da questão da crítica da religião e estudou as explicações do cristianismo e a forma como foram desenvolvidas por Schopenhauer, Renan, Tolstoi e Dostoiévski.

A questão mais decisiva na sócio-psicologia da religião de Nietzsche foi a de saber de onde surgem a moral e as ideias ocidentais sobre o bem e o mal. Na sua diferenciação entre a raça dos donos activos e capazes de dizer “sim” perante a vida, e a raça dos escravos “re-activos” e incapazes de criar valores próprios surge a ideia do *ressentiment*. O mesmo encontra-se claramente nos fracos que se mostram agradáveis simplesmente porque são demasiado fracos para reagir de uma outra maneira. Aparecem submissos ou obsequiosos apenas porque têm medo de se defender. Dentro desta “moral dos escravos”, o homem é verdadeiramente bom quando deixa a vingança, ou seja, a justiça nas mãos de um Deus onipotente. O “escravo” tem mais tarde para si o céu de onde poderá observar a “raça dos donos” a arder no inferno. Todavia quando “o

cia do casino”, a atenção para os progressos civilizadores dos povos *reformados*: “As nações mais inteligentes, mais moralizadas, mais pacíficas e mais industriais são exactamente aquelas que seguiram a revolução religiosa do século XVI: Alemanha, Holanda; Inglaterra, Estados Unidos, Suíça. As mais decadentes são exactamente as mais católicas!” (Quental, 2001: 37)

²¹ Uma ideologia é considerada principalmente como um “conhecimento errado” porque esconde as verdadeiras relações económicas por um lado, e estabelece os sistemas injustos do poder por outro lado. No universo de Marx, uma ideologia pode ser uma religião, uma filosofia ou a justiça.

²² No seu texto póstumo *Der Antichrist*, Nietzsche expressa-se no mesmo sentido, sublinhando uma “psicologia do salvador” (Nietzsche, 1988: 198).

ódio da impotência” se torna insuportável, começa a “revolta dos escravos no seio da moral” (Nietzsche, 1988a [1887]: 268). Esta “revolta”, ou este movimento social, significa para Nietzsche também o início da história judaico-cristã, e a religião cristã representa a continuação desta “revolta”. Independentemente da moldura psicológica, a relevância sociológica desta “ética do ressentimento” reside nomeadamente na separação entre os donos e escravos que tem o seu equivalente em Marx nos “exploradores” e nos “oprimidos e explorados”, ou em Weber nos “positivamente privilegiados” e nos “negativamente privilegiados”. A ética religiosa, ou a religião em geral, legitima assim as diferentes classes e permite uma identificação social dos membros.

Uma outra preponderância para a jovem sociologia da religião, e um dos grandes alunos do ateísmo antropológico de Feuerbach, foi Sigmund Freud que fundou a clássica crítica da religião na base da sua psicanálise,²³ sublinhando também na religião uma função sócio-psicológica. Ao observar crianças e neuróticos e ao ler alguns relatórios antropológicos do seu tempo sobre manifestações religiosas em povos primitivos (especialmente os de William Robertson Smith, James George Frazer e Robert Randolph Marett), Freud encontra analogias entre a religião e formas de neurose ou de anomalia psíquica que resultam das dificuldades em renunciar ou dominar os próprios impulsos. A base de toda a teoria freudiana é a suposição de que as doenças neuróticas têm a sua origem na biografia do doente. Este terá vivido, em tempos passados, um conflito que não pôde ser vivido conscientemente por causa de algumas normas sociais ou culturais. Um recalamento incompleto para o inconsciente pode provocar neuroses. Para Freud, como salientou na sua obra *Totem und Tabu*, a origem da religião encontra-se numa tribo primordial (*Urhorde*), ou seja no acontecimento traumático do assassinato de um pai onipotente que foi seguidamente devorado pelos próprios filhos por estes pensarem que assim se apoderavam do poder do pai. O choque psíquico do assassinato do pai precisava claramente de um recalamento. Neste sentido, a religião é provocada por uma experiência colectiva traumática. Assim, no princípio não se encontra a palavra, mas sim o acto (do assassinio) (Freud, 1997 [1913]). A religião tem origem numa experiência traumática colectiva e revela-se como uma espécie de ilusão necessária para aguentar e suportar a realidade. Neste sentido seria possível, como Freud sublinhou explicitamente, dizer que uma histeria é uma caricatura de uma obra de arte, uma neurose é uma caricatura de uma religião, a loucura paranóica é uma caricatura de um sistema filosófico.

Além disso, a humanidade não pode libertar-se da sua experiência traumática, isto é, não pode viver os seus impulsos, o que iria conduzi-la rapidamente para um caos. A cultura ou a civilização humanas são assim uma redução dos impulsos, oferecendo sempre substitutos que satisfaçam o homem. A cultura mostra-se enquanto o ser humano é capaz de dominar as forças da natureza em geral e a sua própria natureza por um lado, e enquanto pode criar instituições que regulem as relações entre os homens e a distribuição da produção. Por outras palavras, a cultura defende-nos contra a natureza. Tendo em conta que esta defesa necessita de uma força e autodominação enormes, Freud considerou cada ser humano como um inimigo virtual da cultura.²⁴ É exac-

²³ “A psicanálise fez-nos entender a relação íntima entre o complexo do pai (*Vaterkomplex*) e a fé em Deus, ela mostrou que o Deus pessoal (*persönlicher Gott*) não é outra coisa do que um pai elevado (*erhöhter Vater*)...” (S. Freud, 1977 [1910]: 146).

²⁴ Logo no princípio do texto sobre o futuro de uma ilusão, Freud sublinha que o objectivo do estudo se encontra em desfazer um certo pessimismo cultural reinando pelo menos nas civilizações mais industrializadas.

tamente neste ponto que a religião ganha um papel social importante que se revela através da necessidade de instituições, ordens ou leis em defesa da cultura. É sobretudo aqui, como Freud afirmou em *Die Zukunft einer Illusion*, que os deuses revelam a sua função tripla: a) diminuir ou dominar as calamidades da natureza; b) reconciliar com as injustiças do destino e com a inevitabilidade da própria morte; c) recompensar os sofrimentos e as privações que uma convivência entre seres humanos traz automaticamente consigo (Freud, 1995 [1927]: 121). Acentuando especialmente o terceiro ponto, Freud chegou à conclusão de que os conceitos religiosos dominavam e determinavam, pelo menos até à sua época, toda a vida social dos homens. Assim, todas as sociedades ocidentais são em grande parte consequência dos conceitos religiosos que saíram principalmente do seio do cristianismo. Freud aflora aqui indiretamente o grande fundamento da sociologia da religião mas vira-se logo para a sua própria crítica da religião enquanto se questiona, obviamente à luz da psicanálise, sobre o verdadeiro valor dos conceitos religiosos. Recuando até ao *Credo quia absurdum* de Tertuliano, Freud salienta a irracionalidade de todos os conceitos religiosos e denuncia-os como ilusórios. Diferenciando-a do erro, a ilusão está para Freud sempre ligada a um desejo;²⁵ concretamente o de ultrapassar o sentimento de impotência absoluta perante um Todo (Freud, 1995 [1927]: 133-135). A religião, como parte da cultura humana, produz finalmente uma mediação ilusória entre a natureza impulsora da humanidade e as necessidades culturais dentro de uma sociedade, provocando assim uma transformação neurótica da realidade.

Contudo, Freud não se torna propriamente inimigo da religião, mas explica que a religião faz parte de um estado infantil da humanidade. A religião já não é necessária sob o domínio do novo Deus que Freud apresentou através dos fonemas na sua forma antiga com o nome “λόγος”. Para Freud, o homem pode apenas com a razão e com o intelecto pensar em desenvolvimento e progresso da humanidade. Onde o primado do intelecto reina, a religião perde de uma forma lenta mas segura todas as suas funções, sejam elas sociais ou metafísicas, e o seu papel diminui visivelmente no espaço público. Fazendo uma referência a um famoso poema de Heinrich Heine, Freud salienta, no final do seu texto, que um ser verdadeiramente civilizado cede o céu unicamente aos anjos e aos pardaís.

4. A sociologia da religião hoje – observações sumárias

Analisando o profundo movimento da secularização ou da modernização das sociedades ocidentais, ao qual sempre está ligada uma redução crescente do papel da religião como uma ordem social, podia parecer quase absurdo tentar compreender uma construção social através da clássica sociologia da religião de Durkheim, Weber ou Simmel. A partir do momento em que a presença de Deus numa sociedade moderna se tornou secundária, também a religião aparece, pelo menos à primeira vista, cada vez mais moribunda, ou pelo menos socialmente insignificante. O sociólogo contemporâneo tenta apoiar-se aqui, em geral, na afirmação de um certo ressurgimento religioso ou até num “estado pós-secular” ao qual recorreu especialmente Jürgen Habermas perante uma diminuição galopante do “recurso sentido” (*Ressource Sinn*) no mundo ocidental (Habermas, 2001). A actualidade ocidental, fortemente marcada

²⁵ É sobretudo neste ponto que Freud se revela um leitor atento de Feuerbach.

pela pluralidade cultural, parece não conhecer nenhuma hierarquia nem centro, normas ou rumo.²⁶ O cristianismo, que funcionava antigamente como indicação geral em questões de moral ou ética, tornou-se numa sociedade secularizada uma simples preferência individual dentro de uma variedade ilimitada de ofertas religiosas.²⁷ As igrejas tradicionalmente organizadas perdem cada vez mais membros, e o vazio religioso é preenchido em geral por uma espiritualidade pouco estruturada que um indivíduo possui apenas para si próprio. A religião nas sociedades industrializadas foi reduzida aparentemente a uma experiência individual; isto é, se uma religião se destaca pelo simples facto de ser um ritual colectivo,²⁸ ou se é apenas definida através de um factor institucional, poder-se-ia afirmar que a religião tende lentamente a desaparecer. E este desaparecimento seria sem dúvida uma herança da crítica da religião.

Porém, é precisamente neste ponto que um observador atento chega a uma contradição lógica, reparando que a discussão sobre a religião ou o interesse pela religião não diminui. Pelo contrário, a reflexão sobre a religião (assim como a mediação de algumas orientações religiosas) cresce de uma forma improporcional. Já no princípio dos anos noventa, o sociólogo alemão Friedrich H. Tenbruck chamou a atenção para esta situação paradoxal da religião: enquanto o valor da religião parece cada vez mais duvidoso ou reduzido, a discussão sobre o fenómeno religioso aumenta. Curiosamente há uma possibilidade de resolver este paradoxo de uma forma relativamente fácil. A religião tem de ser agora observada a partir de uma outra perspectiva de raciocínio. O homem, e especialmente o cientista, encontra-se num novo ponto da observação e uma nova forma de entender a religião está a surgir (Tenbruck, 1993: 32-35).

Como a religião nem as instituições religiosas jamais desaparecerão, um dos grandes projectos do *Iluminismo* moderno revela-se como um projecto inacabado, ou até falido. A religião não pode ser substituída simplesmente pela razão científica, o que Sigmund Freud exigiu. Quase como uma contra-tese à ideia freudiana, podia-se ler aqui uma frase de Wittgenstein que parece extremamente moderna, e na qual o filósofo exprime uma intuição assustadora, ou pelo menos o sentimento de que, mesmo quando todas as perguntas científicas estiverem respondidas, ainda nem tocaremos nos verdadeiros problemas da vida (Wittgenstein, 1984: 85).

Quem fala hoje de um regresso da religião está pelo menos teoricamente a supor a morte da mesma, mas este falecimento mostra-se cada vez mais como um mito moderno. Não há a mínima dúvida de que houve especialmente na última metade do século XX uma profunda alteração das condições para as crenças religiosas ou para a moral tradicional, o que está mutuamente ligado à secularização da esfera pública e a um novo individualismo. Sublinhando o declínio das grandes instituições religiosas

²⁶ Foi especialmente o filósofo francês Jean-François Lyotard que definiu o fenómeno de "l'absence" como essência do mundo ocidental de hoje. Este mundo pode ser descrito positivamente como heterogéneo ou plural, mas destaca-se por uma grandiosa ausência de sentido, sendo tema do famoso artigo *La Condition Postmoderne* (1979). Dentro da sociologia já se falava, por exemplo, de uma "crisis of meaning" (Berger e Luckmann, 1995). Por outro lado, o desaparecimento de um sentido do universo parece em geral a insígnia mais marcante da modernidade. Assim, este desaparecimento do sentido encontra-se em autores tão paradigmáticos para a modernidade como, entre muitos outros, Charles Baudelaire, Fiodor Dostoievski, James Joyce, William James, Friedrich Nietzsche ou Fernando Pessoa.

²⁷ Excelentes trabalhos sobre a crescente pluralidade religiosa a partir da Segunda Guerra Mundial (especialmente sob a designação "New Religious Movements") são da autoria de Eileen Barker (1989).

²⁸ Neste sentido, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger reparou que a euforia das massas num estádio de futebol ou num concerto de rock podia ser igualmente compreendida como novas formas da religião (Hervieu-Léger, 1993: 82ss.).

e a actualidade da tese de William James sobre a variedade das experiências religiosas, o filósofo canadiano Charles Taylor definiu o nosso mundo ocidental como “paradigmatically Jamesian” (Taylor, 2003: 111). Todavia, também esta alteração não significa o desaparecimento da religião, mas sim uma nova fase das condições para a religião, ou pelo menos uma nova forma social da mesma. Não há a mínima dúvida de que a situação religiosa na Europa possa ser descrita como uma quebra do poder político e cultural das grandes organizações eclesásticas. Mas ao mesmo tempo podemos observar, paradoxalmente, que as rápidas mudanças sociais e culturais nas sociedades mais desenvolvidas trazem consigo uma enorme proliferação e multiplicação das crenças sincretistas ou reanimadas. Thomas Luckmann defendeu já muito cedo a tese de que com o processo da secularização emergiu uma forma social da religião, fortemente marcada pela privatização.²⁹ Para Luckmann, a religião torna-se crença, a moralidade torna-se consciência, ou em termos sociológicos estas transformam-se em realidades subjectivas (Luckmann, 2003: 280). Esta privatização está sempre ligada a duas componentes. Em primeiro lugar, como nos últimos dois séculos o estado e a economia se emanciparam das tradicionais normas religiosas, houve uma extrema especialização funcional nos vários domínios da esfera pública.³⁰ Em segundo lugar, a moderna pluralidade das mundividências tornou-se acessível a todos os indivíduos sem limitação de alguma lei religiosa, normas ou hábitos sociais: “*An essential characteristic of the «modern» privatized social form of religion is de-monopolization of the production and distribution of worldviews. (Religious) collective representations are produced and distributed in a relatively open market. Canonization of one world-view for an entire society and effective general censorship become impossible.*” (Luckmann, 2003: 281).

Estas mudanças estruturais, pelo menos nas sociedades ocidentais, ou seja no macrocosmo religioso, decretam ou orientam cada vez mais o novo papel da sociologia da religião. Por um lado, a pergunta essencial consiste em saber como estas mudanças influenciam concretamente as diferentes formas organizadas da religião. Por outro lado, será necessária uma certa etologia dentro das mesmas formas, o que significa cada vez mais pesquisas empíricas sobre a auto-apresentação por exemplo das interacções, dos rituais ou das biografias dos indivíduos que se juntam sob a mesma orientação religiosa. A religião continua desta forma a constituir um conteúdo importante dentro da sociedade, e representa simbolicamente a relação e a diferença entre o indivíduo e o seu mundo circundante, entre a vida quotidiana e as realidades transcendentais. Nenhuma experiência individual ou nenhuma interacção comunicativa pode existir isoladamente do seu contexto social. O núcleo religioso de uma mundividência é – também numa sociedade secularizada – directa e indirectamente influenciado pelas condições de vida do indivíduo, ou pode também ser associado à estrutura das classes sociais (Luckmann, 2003: 277). Desta maneira, a sociologia da religião apenas consegue defender e definir o seu próprio papel científico enquanto reage continuamente, e de uma forma vertical, às transformações e dinâmicas nas estruturas sociais.³¹

²⁹ Toda a discussão acerca de um suposto desaparecimento da religião parece em geral pouco objectiva e muitas vezes acompanhada por uma preferência pessoal. Já em 1967, Luckmann criticou a tese da secularização e declarou a religiosidade como uma componente antropológica, ou seja como necessária para a “transcendência da natureza biológica do ser humano” (Luckmann, 1967).

³⁰ A “diferenciação funcional” de uma sociedade é especialmente um tema fundamental na teoria social de Niklas Luhmann. Vide por exemplo na sua obra clássica *Funktion der Religion* (1996).

³¹ Uma boa perspectiva sobre a discussão recente em torno dos novos desafios para a sociologia da religião encontra-se por exemplo em Danièle Hervieu-Léger (2005) ou em Richard K. Fenn (2001).

Bibliografia

- ATHANASSIADI, P. (1992), *Julian. An Intellectual Biography*, London: Routledge.
- BARKER, E. (1989), *New religious movements: a practical introduction* London, Her Majesty's Stationery Office.
- BERGER, P., LUCKMANN, T. (1995), *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, Gütersloh: Bertelsmann.
- BURKERT, W. (1985), *Greek Religion*, Cambridge: Harvard University Press.
- CIPRIANI, R. (2000), *Sociology of Religion. An Historical Introduction*, Berlin/New York: De Gruyter.
- COMTE, A. (2002 [1830]), *Cours de philosophie positive – 1^{re} et 2^{me} leçon*, Québec: (Versão electrónica: <http://www.uqac.quebec.ca> [Classiques_des_sciences_sociales]).
- CUMONT, F. (1906), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris: Paul Geuthner.
- DIELS, H., KRANZ, W., orgs. (1985 [1934]), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidmann.
- DOBBELAERE, K. (1981), *Secularization*, London: Sage.
- DODDS, E. R. (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FENN, R. K. org. (2001), *Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing.
- FEUERBACH, L. (1969a [1841]), *Das Wesen des Christentums*, Berlin: Akademie-Verlag.
- (1969b [1857]), *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, Berlin: Akademie-Verlag.
- FREEMAN, K. (1983), *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge: Harvard University Press.
- FREUD, S. (1977 [1910]), *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Studienausgabe V.X, Frankfurt am Main: Fischer.
- (1997 [1913]), *Totem und Tabu*, Frankfurt am Main: Fischer.
- (1995 [1927]), *Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt am Main: Fischer.
- GEERTZ, C. (1971), *Islam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press.
- GLADIGOW, B. (1996), Religionswissenschaft. Historisches, Systematisches und Aktuelles zum Stand der Disziplin, *Berliner Theologische Zeitschrift* 13: 200-211.
- HABERMAS, J. (2001), *Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 239, 14 de Outubro 2001.
- HAMILTON, M. B. (1995), *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*, London/New York: Routledge.
- HARRISON, J. E. (1991 [1903]), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- (1927 [1912]), *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2005), *O Peregrino e o Convertido – A Religião em Movimento*, Lisboa: Gradiva.
- (1993), *La Religion pour Mémoire*, Paris: Cerf.
- HÉSIODE (1972), *Théogonie*, Paris: Les Belles Lettres.
- HOLBACH, P-H. T. (1821 [1770]), *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, Paris: E. Ledoux.
- HUME, D. (1998 [1757]), *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- KANT, I. (2001 [1793]), *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, GW Vol. VI, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Tradução portuguesa: (1992) *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Lisboa: Edições 70.)
- (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Augsburg: (Versão electrónica: <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html>)

- KIPPENBERG, H. G. (1997), *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München: C. H. Beck.
- KNOBLAUCH, H. (1999), *Religionssoziologie*, Berlin / New York: De Gruyter.
- LANGENDORF, J.-J. (1999), Joseph de Maistre (1753-1821) und L. G. A. de Bonald (1754-1840) – zwei Vetreter der Gegenrevolution, in Heidenreich, B. (org.), *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts – Konservatismus*, Wiesbaden: Hessische Landeszentrale für politische Bildung: 79-92.
- LUCKMANN, T. (1967), *The Invisible Religion*, New York: Macmillan.
- (2003), Transformation of Religion and Morality in Modern Europe, *Social Compass* 50(3): 275-285.
- LUHMANN, N. (1996), *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MARX, K. (1976 [1844]), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Berlin: Dietz Verlag.
- McMANNERS, J. (1993), Enlightenment: Secular and Christian (1600-1800), in McManners, J. (org.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford: Oxford University Press: 267-300.
- MÜLLER, M. (1873), *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution, with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*, London: Longmans, Green & Co.
- NIETZSCHE, F. (1988), *Der Antichrist*, KSA 6, München: dtv.
- (1988a [1887]), *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, München: dtv.
- (1988b [1889]), *Götzendämmerung*, KSA 6, München: dtv.
- OTTO, R. (2004 [1917]), *Das Heilige*, München: C.H. Beck.
- PLATÃO (2001), *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- QUENTAL, A. (2001), *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Lisboa: Ulmeiro.
- SCHELSKY, H. (1959), Religionssoziologie und Theologie, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 003: 129-145.
- SCHLEIERMACHER, Fr. (1995 [1799]), *Über die Religion. Rede an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin / New York: De Gruyter.
- SHINER, L. (1967), The concept of secularisation in empirical research, *Journal for the Scientific Study of Religion* 6: 207-220.
- SIMMEL, G. (1906), *Die Religion*, Frankfurt am Main: Rütten und Loening.
- SÖDERBLOM, N. (1913), Holiness, in Hastings, J. (org.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI, New York: Scribner's Sons: 731-765.
- SPAEMANN, R. (1998), *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- TAYLOR, Ch. (2003), *Varieties of Religion Today – William James Revisited*, Cambridge: Harvard University Press.
- TENBRUCK, F. H. (1993), Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in Bergmann, J., Hahn, A. e Luckmann T. (orgs.), *Religion und Kultur*, Opladen: Westdeutscher Verlag: 31-67.
- TYRELL, H. (1995), Von der «Soziologie staat Religion» zur Religionssoziologie, in Tyrell, H. e Krech, V. (orgs.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon: 79-127.
- VOLTAIRE (1733), *Letters concerning the English Nation*, London: C. Davis and A. Lyon. (Versão francesa: (1734), *Lettres philosophiques*).
- (1763), *Traité sur la tolérance*, Édition HTML: Pierre Cohen-Bacrie.
- WITTGENSTEIN, L. (1984), *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.